

Boris Hennig

Schuld und Gewissen bei Abelard

1.

Als Ruth Benedict in einer Studie über die japanische Kultur die Unterscheidung zwischen *shame-* und *guilt-cultures* prägte, hob sie als Merkmal der letzteren vor allem die Vorstellung eines Gewissens und die Praxis des Bekenntnisses eigener Verfehlungen hervor. Ihr Ziel war es, die eigentümliche Abwesenheit solcher Vorstellungen und Praktiken in der japanischen Kultur zu zeigen.¹ Die Unterscheidung ganzer Kulturen in solche, die ein Bewusstsein von individueller Schuld kennen, und solche, deren Moral durch die Gefühle von Scham, Schande und Peinlichkeit gestützt wird, hat sich einiger Beliebtheit erfreut, wobei es bald nicht mehr um die japanische, sondern zunächst um die archaisch-griechische Kultur ging.² Ob Benedict mit Hilfe des Begriffes *shame* tatsächlich etwas wesentliches über die japanische Kultur ihrer Zeit aussagte, kann also dahingestellt bleiben; immerhin handelt es sich bei beiden Begriffen um *englische* Worte, die in Benedicts eigenem Kulturkreis ihre Bedeutung haben. Jedenfalls bringt sie mit der Trias von Schuld, Gewissen und Bekenntnis offenbar unser moralisches Selbstverständnis auf den Punkt.

Ohne den fragwürdigen Zug mitzuvollziehen, unsere moralische Urteilspraxis als eine Errungenschaft gegenüber anderen oder früheren Kulturen vorzustellen, lässt sich die Unterscheidung zwischen *shame* und *guilt* nutzen, dieses Moralverständnis, und insbesondere die Rolle, die das Gewissen darin spielt, zu artikulieren. Die Schuld, als deren Bewusstsein sich das Gewissen auffassen lässt, scheint nämlich vor allem weniger eine Befleckung oder Erniedrigung, als eine zu leistende Pflicht zu sein. Zwar ist etwa im Neuen Testament durchaus von einem befleckten Gewissen die Rede (Tit 1,15), in den Vordergrund rückt aber die Vorstellung von einer Last, mit der Aussicht auf eine mögliche Entlastung durch Buße oder Bekenntnis. Man kann sich entschuldigen, nicht entschämen. Die Statusänderung, die der Mechanismus der Schande bewirkt, ist dagegen offenbar endgültiger zu denken: Ausdruck von Schande ist soziale Isolation. Diese wird durch die Rede von Schuld entschärft. Wer Schuld trägt, nimmt gerade deswegen weiterhin an der

¹ Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston 1946, S. 222–224.

² Vgl. Eric Robertson Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley 1951, Kap. 1 und 2; Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley 1994, Kap. 4. Vgl. auch Peter A. French, *Responsibility Matters*, Kansas 1992, S. 60–65.

Gemeinschaft teil, weil er die Schuld zu begleichen hat, und auch das Ausmaß der Schuld ist Verhandlungssache. Dass aus einer solchen Verhandlung niemand ausgeschlossen werden dürfe, bringt bereits das Alte Testament mit der Forderung zum Ausdruck, vor Gericht solle „kein Ansehen der Person sein“ (Deut 1,17). Paulus deutet dies in zweifacher Weise: erstens sei die Religionszugehörigkeit nicht erheblich, sondern die Taten selbst hätten vor Gericht zu zählen (Rom 2,11). Zweitens solle mit Sklaven in Fragen der Schuld ebenso verfahren werden wie mit Freien (Eph 6,9). Damit scheint auch Paulus sich gegen ein Beurteilen nach Maßstäben der Schande zu richten, da es in erster Linie eine Erniedrigung und Ausgrenzung, also Schande darstellt, in Unfreiheit zu geraten. Dass der Schuldige prinzipiell Zugehöriger der Gemeinschaft bleibt, führt dazu, dass das Vorliegen eines Schuldbewusstseins unverzichtbar wird. Wenn es zur Schuld gehört, dass sie nicht unmittelbar zur Ausgrenzung aus der Gemeinschaft führt, sie ihn also in dieser Weise nicht existenziell betrifft, muss der Bezug des Handelnden zu der ihm angelasteten Tat auf andere Weise gefestigt werden. Die Beziehung des Täters zu seiner Tat gewinnt gerade dadurch an Bedeutung, dass sie nicht mehr zur letzten Konsequenz führt. „Vor Gott“ herrscht kein Ansehen der Person, es bleibt also der prinzipielle Status des Menschen als Mitglied der Gemeinschaft gewahrt. Indem er jedoch für schuldhaftes Tun verantwortlich ist, steht er in umso engerer Verbindung zu der Tat, sie lastet auf ihm.

2.

Wenn das Gewissen in einen Gegensatz zu den Gefühlen der Scham und Schande zu setzen ist, ist der klassische Vergleich mit den Furien (Erinyen) offenbar nicht sehr glücklich.³ Diese nämlich *peinigen* ihr Opfer in erster Linie, und was entscheidend ist: sie richten sich nicht an den Täter, sondern an die Angehörigen des Opfers, um Rache einzufordern.⁴ Das bedeutet auch, dass das Gewissen nicht in erster Linie ein unangenehmes Gefühl sein kann.⁵

Das Gewissen (*conscientia*) wurde insbesondere in der christlichen Literatur immer wieder als Zeuge unserer Taten charakterisiert.⁶ Eingängig ist etwa die Formel, die Ps.-Ambrosius in *De paenitate* 4 verwendet: Wer sich vor Strafe sicher

³ Vgl. Marcus Tullius Cicero, *Pro Sex. Roscio Amerino oratio*, § 67; Quintillian, *Decl. minores* 314,13; Desiderius Erasmus, *Moriae Encomium* 38.

⁴ Klassisch ist Euripides, *Orest* 395. Vgl. Manfred Class, *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*, *Spudasmata* 3 (1964), S. 104 und P. Schönlein, *Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei Griechen und Römern*, *Rheinisches Museum für Philologie* 112 (1969), S. 303.

⁵ Gegen C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, London 1955, und Hendrik Gerhardus Stoker, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn 1925.

⁶ Vgl. R. Lindemann, *Der Begriff der conscience im französischen Denken*, Jena 1938, S. 5f.

wähne, weil es keine Zeugen gebe, solle das Zeugnis der *conscientia* beachten.⁷ Als Zeugin vor dem jüngsten Gericht bekommt die *conscientia* einen idealisierten Zeugenstatus: sie ist weder bestechlich noch vergänglich.

Aufgabe eines Zeugen sollte nun sein, eben die Beziehung zu etablieren, die beim Umgang mit Schuld im Vordergrund steht: die Täterschaft eines Menschen. Daher lässt sich als grundlegende Funktion des Gewissens wohl die Aufrechterhaltung der Verbindung zwischen einer Tat und ihrem Täter benennen. Dadurch, dass die Zeugenschaft der *conscientia* in der Idealsituation des jüngsten Gerichts angesiedelt ist, gewinnt die formelle Trennung zwischen Täter und Tat, deren Überbrückung ja ihre Aufgabe ist, an Tragweite. Denn dass es kein Ansehen der Person gebe, gilt im Neuen Testament vor allem für das göttliche Gericht. Gerade dadurch wird jeder menschliche Versuch, aus der Feststellung einer Schuld unumkehrbare Maßnahmen abzuleiten, theoretisch ins Unrecht gesetzt. Denn die „eigentliche“ Schuld kann nur durch die *conscientia* selbst bezeugt werden, nicht durch real existierende Zeugen und Richter. Damit muss jede Schuldzuweisung außer der letzten vor dem Endgericht vorläufig bleiben – die Schuld wird desäkularisiert.

Unter den Autoren, die unser moralisches Selbstverständnis, die *guilt-culture*, geprägt und auf den Begriff gebracht haben, will ich im Folgenden Peter Abelard den Vorzug geben. Er gilt nicht nur gemeinhin als erster christlicher Gesinnungsethiker, sondern erweist sich auch als gründlicher Leser seiner hier relevanten Vordenker, Paulus und Augustinus, und zeichnet sich diesen gegenüber durch Übersichtlichkeit und Klarheit der Darstellung aus. An ihn werde ich die Frage stellen, wie das Gewissen seiner Funktion, uns zu Tätern unserer Taten zu machen, gerecht wird.

3.

Abelard ist für einen Ausspruch bekannt, der dem Gewissen eine zentrale Rolle bei der Bewertung von Handlungen zuzuschreiben scheint: Nur, was dem Gewissen des Handelnden widerspreche, könne im engeren Sinne Sünde genannt werden.⁸ Er steht damit in der Tradition des paulinischen Ausspruches, alles sei Sünde, was nicht aus Glauben geschehe: *omne autem quod non ex fide peccatum est*

⁷ Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina*, Bd. 17, S. 971ff. Vorläufer finden sich bei Seneca, ähnliches bei Augustinus.

⁸ In dieser Form formuliert Abelard das nicht, am nächsten kommt *Ethica* 37,2: *Vbi contra conscientiam nostram non presumimus, frustra nos apud deum de culpa reos statui formidamus*. Vgl. Peter Abelard, *Ethica* 45,5 und 63,9. Ich zitiere im Folgenden die *Ethica* von Peter Abelard nach Band 190 des *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, hrsg. von Rainer M. Ilgner, Brepols 2001. Andere Schriften von Abelard zitiere ich im Allgemeinen als *Opera* nach den von Victor Cousin herausgegebenen *Petri Abelardi Opera Omnia*, Paris 1849. CM steht im Folgenden für die *Continuatio Medievalis*, SL für die *Series Latina* des *Corpus Christianorum*.

(Rom 14,23 laut Vulgata). Paulus spricht hier über religiös motivierte Vegetarier, die am Verzehr von Fleisch und Alkohol Anstoß nehmen. Er betont zwar selbst, dass „alle Dinge rein sind“, es also vor Gott keinen Unterschied machen kann, was jemand isst. Dennoch gibt er den Rat, auf die eigenwilligen Moralvorstellungen dieser Mitchristen Rücksicht zu nehmen. Wer nämlich davon überzeugt sei, der Verzehr von Fleisch stelle eine Sünde dar, dürfe keineswegs dazu verleitet werden: „Es ist nicht gut, Fleisch zu essen oder Wein zu trinken oder sonst etwas zu tun, wenn dein Bruder daran Anstoß nimmt“ (14,21). Ansonsten würde dieser dazu verleitet, es mit seinen eigenen Überzeugungen nicht so genau zu nehmen. Wer dies aber tue, der begehe tatsächlich eine Sünde.

Auch wenn dieser Ausspruch bisweilen so ausgelegt wurde, dass Ungläubige fortwährend sündigen⁹, hat doch die Mehrzahl der Kommentatoren stets zu Recht darauf hingewiesen, dass es Paulus nur um das Handeln gegen die eigene Überzeugung geht.¹⁰ Statt *fides* verwendet Abelard in seinem Römerkommentar *conscientia*, um die eigene Überzeugung des Handelnden zu bezeichnen.¹¹

Was Abelards sonstige Verwendung des Wortes *conscientia* angeht, fallen zunächst einige Stellen auf, an denen die Rede vom Gewissen nahe gelegen hätte.¹² In der *Historia Calamitatum* schreibt Abelard, er habe Mitleid mit Heloïses Onkel Fulbert, den er hintergangen hatte, und die Höhe des Verrats „klage ihn heftig an“.¹³ Von einer *mala conscientia* ist nicht die Rede. Ebenso wenig verwendet Abelard das Wort, wenn er in der *Ethica* 52, über die Beichte spricht. An anderer Stelle in der Leidensgeschichte ist zwar von der *conscientia* im Sinne des Wissens um die Schändlichkeit der eigenen Tat die Rede.¹⁴ Anklage wird jedoch auch im 8. Brief an Heloïse nicht von der *conscientia* selbst erhoben, sondern es ist deren Zeugnis, das *testimonium conscientiae*, das die Schuldgefühle weckt. Nur an einer Stelle in den *Collationes* scheint Abelard von der strafenden *conscientia* zu sprechen; hier aber wird die *conscientia* eher in Mitleidenschaft gezogen, als selbst Leiden zu verursachen.¹⁵

⁹ Vgl. Johannes Stelzenberger, *Conscientia* bei Augustinus, Paderborn 1959, S. 71–74.

¹⁰ Zu Abelards Standpunkt siehe seine *Problemata Heloïssae* 13, *Opera*, S. 255–258. Vgl. Hugo von St. Viktor, *Quaestiones circa Epistolam D. Pauli ad Romanos*, q. 320 und 322, in: M. Hugonis de S. Victore, *Opera Omnia*, Bd. 1, 1648.

¹¹ CM 11 ad Rom 14,23. Vgl. M. Kähler, *Das Gewissen*, Halle 1878, S. 295. Auch Petrus Lombardus und Gratian verwenden *conscientia*; siehe die *Sententiae* IV d. 39 6,2 und das *Decretum Gratiani* II c. 28,1,14 sowie 2,33,3, *de paenitentia* 3,44.

¹² Vgl. John Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997, S. 273–276; siehe allgemein auch R. Lindemann, *Der Begriff der conscience im französischen Denken*, S. 54f.

¹³ *Historia Calamitatum*, hrsg. von J. Monfrin, Paris 1962, S. 74.

¹⁴ Ebd., S. 106.

¹⁵ *Opera*, S. 184, 707. Letzteres entspricht der paulinischen Verwendung von *mala conscientia*; vgl. Krister Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: ders., *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976.

Ich werde, um nicht voreilig den modernen Gewissensbegriff zu unterstellen, *conscientia* im Folgenden unübersetzt lassen. Die meisten Stellen, an denen Abelard den Begriff verwendet, legen eine Übersetzung mit „Urteilsvermögen“ oder „gesunder Menschenverstand“ nahe. Als solcher tritt sie in den *Collationes* auf, wenn Abelard schreibt, dass die *conscientia* keines vernünftigen Menschen leugnen könne, dass Glaubensentscheidungen auf Vernunftgründen beruhen sollten.¹⁶ An anderer Stelle lädt die *conscientia* dazu ein, etwas für plausibel zu halten, oder Abelard schreibt, sie könne mit dem, was Paulus sagt, nicht uneins sein.¹⁷ Was die *conscientia* „sagt“, ist also offenbar das, was ein ehrlicher Mensch nach sorgfältiger Prüfung sagen müsste. Im Sinne von „meinem Urteil zufolge“ oder „meines Wissens“ verwendet Abelard die Wendung *ex nostra loquamur conscientia*.¹⁸ Damit steht er unter seinen Zeitgenossen nicht allein, und noch im 16. Jahrhundert lässt sich ein solcher Sprachgebrauch belegen.¹⁹

Die Missachtung der *conscientia*, also das Handeln *contra conscientiam*, stellt in diesem Sinne einfach eine Form von Nachlässigkeit, eine selbstverschuldete Unmündigkeit oder aber Unaufrichtigkeit dar.²⁰ Nur aus Nachlässigkeit kann ein Sünder einer Handlung zustimmen, die seiner *conscientia*, also dem Urteil, das er sich bei reiflicher Überlegung gebildet hätte, widerspricht. Von was handelt dieses Urteil, mit anderen Worten: was ist der Gegenstand der *conscientia*?

4.

In Abelards Kommentar zum Römerbrief erscheint das Handeln *contra conscientiam* als eines gegen das eigene Urteil über andere. Abelard bezieht sich hier vor allem auf eine frühere Stelle im selben Brief, wo Paulus schreibt, jeder werde nach

¹⁶ Opera, S. 646. Ähnlich gebraucht die Vulgata *conscientia* in Eccl 7,23: *scit enim conscientia tua*.

¹⁷ Opera, S. 649: *invitet conscientia*; *Collationes*: *Quae quidem testimonia, etsi vos minime profiteri sciam, nullius tamen discreti hominis conscientiam ab his dissentire palam est*, Zusatz der Oxforder Hs. B, zitiert nach der Ausgabe: Peter Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, hrsg. von Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt a. O. 1995, S. 298.

¹⁸ Opera, S. 671.

¹⁹ Vgl. Bernard von Clairvaux, Brief 233,2, in dessen *Opera* Bd. 8, hrsg. von Jean Leclercq, Rom 1974, S. 106: *ut de propria conscientia loquar*; John of Salisbury, Brief 162 in: *The Letters of John of Salisbury*, hrsg. von W. J. Millor, Oxford 1979, S. 80: *ut ex certissima conscientia loquar* sowie Brief 209, ebd., S. 332: *ut de conscientia mea loquar*. Das *Dictionnaire françois-latin* von Robert Estienne (1549) bringt die Wendung *à ma conscience, selon que je pense*; siehe Catherine Glyn Davies, *Conscience as Consciousness*, Oxford 1990, S. 4. Clive Staples Lewis, *Studies in Words*, Cambridge 1967, findet S. 203 bei Thomas Morus einen Gebrauch von *conscience* als „my private opinion“.

²⁰ Vgl. *Ethica* 44, 7–9; *Collationes*, *Opera*, S. 685f. Zur Unaufrichtigkeit vgl. CM 11 ad Rom 9,1; *Ethica* 63,10; *Collationes*, *Opera*, S. 715.

dem Gesetz gerichtet, das er sich selbst gibt (Rom 2,1). Was wir an Anderen verurteilen, erläutert er, stehe dadurch auch unserer eigenen *conscientia* entgegen, und nur ein Handeln gegen die *conscientia* sei Sünde. Damit wird die goldene Regel, auf die Abelard ad Rom 2,15 verweist²¹, zu dem Gebot, nach der eigenen Überzeugung zu handeln. So, wie wir tun sollen, was wir von Anderen erwarten, müssen wir auch einfach nur tun, was wir von uns selbst erwarten. Der enge Zusammenhang zwischen goldener Regel und dem Gebot, nach der eigenen *conscientia* zu handeln, beruht auf einer Einsicht in die Natur von Regeln und Handlungsgründen: Eine Regel, ebenso wie ein Grund oder eine Rechtfertigung, gilt nie allein für eine konkrete Handlung, sondern immer für eine Klasse von Handlungen. Da jeder, der sein Handeln allgemeinen Regeln unterwirft, diese auch Anderen nahelegt, unterliegt das eigene Handeln umgekehrt, was seine Rechtfertigung angeht, deren Urteil, so weit sich nämlich die allgemeinen Regeln darin niederschlagen.

Der Gedanke, dass jeder Mensch nur den Regeln unterliege, die er auch selbst anerkenne, findet sich bereits im Briefwechsel zwischen Abelard und Heloïse. Dieser diente dem Nonnenkloster Paraklet zugleich als Gründervita und als Ordensregel, die Abelard auf Bitten Heloïses im 8. Brief formuliert. Heloïse hatte um Regeln für moralisch Indifferentes gebeten, da die herkömmlichen Klostersvorschriften in vielen Punkten für Männer, nicht aber Frauen sinnvoll seien.²² Daher geht es in den Regeln ähnlich wie im Römerbrief um den Genuss von Fleisch und Wein, aber auch um Kleidung und Befehlsstrukturen. Es handelt sich um Regeln, denen sich eine Nonne beim freiwilligen Eintritt in das Kloster unterwirft. Also ist es auch nicht sehr erstaunlich, dass Abelard hier auch auf die Lehre aus dem Römerbrief zu sprechen kommt, dass jeder nach den Regeln gerichtet werde, denen er sich freiwillig unterordne.²³ Niemand, setzt er auch hier hinzu, könne aufgrund einer Regel schuldig werden, die er nicht in dieser Weise anerkannt habe.²⁴

Im Römerkommentar verallgemeinert Abelard diese Überlegung. Dem natürlichen Gesetz, das auch allen Heiden nach Rom 2,15 ins Herz geschrieben sei, unterliegen ihm zufolge zwar ausnahmslos alle Menschen. Jede darüber hinausgehende Verpflichtung könne jedoch nur durch Anerkennung binden, und wo keine solche Verpflichtung bestehe, könne sie auch nicht übertreten werden.²⁵ Das Handeln *contra conscientiam* scheint also erst einmal ein Handeln gegen naturrechtliche und selbstaufgelegte Regeln zu sein.

²¹ CM 11, S. 86, 352–354.

²² 6. Brief, *Opera*, S. 114.

²³ 8. Brief, *Opera*, S. 184.

²⁴ Ebd., S. 192.

²⁵ In den *Collationes* zitiert Abelard Rom 4,15: *ubi enim non est lex nec praevaricatio*, *Opera*, S. 654.

5.

In der *Ethica* erscheint die *conscientia* aber nicht in erster Linie als die Kenntnis solcher Regeln, sondern als das Wissen um die *intentio*. Was damit gemeint ist, wird bald klar werden. Im ersten erhaltenen Teil der Ethik geht es Abelard darum, den Begriff der Sünde genauer zu fassen, dabei spielt zunächst der Begriff des *consensus* die Hauptrolle.

Wenn nur selbstgewählte und naturrechtliche Regeln binden, dann scheint vor allem die Erbsünde diesen Namen nicht zu verdienen. Ursprung und Weitergabe der Erbsünde wurden in der Schule von Laon, wo Abelard seine theologische Karriere begann, kontrovers diskutiert²⁶, und Abelard nimmt mit seiner Klärung des Begriffes Sünde an dieser Debatte teil. Ob es sich um eine Sünde im echten Sinne handle, war in Laon durchaus umstritten, und Abelard wird sich zusammen mit seinem Lehrer Wilhelm von Champeaux, mit dem ihn ansonsten wenig verband, dagegen aussprechen.²⁷ Energisch wird Abelard die augustinische Lehre von der Strafwürdigkeit ungetaufter Kinder verneinen, der die Autoren aus Laon offenbar einhellig zustimmten.²⁸

Allgemein argumentiert Abelard an zwei Fronten. Erstens gebe es keine Verhaltensweisen, die per se eine Sünde darstellen, da auch Tötung oder Ehebruch unter Umständen erfolgen können, die diese erlauben oder entschuldigen.²⁹ Zweitens gebe es keine allgemein sündhaften Neigungen, da eine Sünde auch ohne die entsprechende Neigung und eine Neigung auch ohne tatsächliche Sünde vorliegen könne.³⁰

Man sieht leicht, dass es hier auf die Beschreibung ankommt. Eine absichtliche und unerlaubte Tötung (Mord) ist zwar stets eine Sünde, die erlaubte Hinrichtung jedoch nicht.³¹ Geschlechtsverkehr mit einer verheirateten Frau verletzt das Sakrament der Ehe erst dann, wenn dem Mann bekannt oder gleichgültig war, ob die Frau verheiratet war.

Die Elemente der Handlungsbeschreibung, die hier den Ausschlag geben, betreffen gesellschaftliche Normen, das Wissens des Handelnden und dessen Absicht. Es handelt sich nach Abelard nicht um Merkmale der *actio* als solcher. Das

²⁶ Siehe J. Gross, Die Ur- und Erbsündenlehre der Schule von Laon, Zeitschrift für Kirchengeschichte 14 (1965), S. 12–40.

²⁷ Ebd., S. 25f.

²⁸ Zu Augustinus siehe Kurt Flasch, Augustin, Stuttgart 1980, S. 195f.

²⁹ *Ethica* 16,4 und 15,1.

³⁰ *Ethica* 12,5: *liquidum est nullam naturalem carnis delectationem peccato adscribendam esse*.

³¹ Vgl. *Problemata Heloïssae* 8; *Collationes, Opera*, S. 694, 711; Pierre Abélard, *Sic et Non* 156, hrsg. von Blanche B. Boyer, Chicago 1977, S. 523; Augustinus, *De Civitate Dei* 1,21,2, SL 47: *his exceptis, quos Deus occidi iubet*.

Wort *actio* verwendet er also in einem speziellen Sinn, um „bloße Verhaltensweisen“ zu bezeichnen. Diese seien moralisch indifferent.³² Die Verallgemeinerung der moralischen Indifferenz auf alles „äußerlich“ beobachtbare Verhalten ermöglicht ihm die Verallgemeinerung der Folgerungen, die er bezüglich der im engeren Sinne indifferenten Ordensregeln für den Paraklet zieht. Wenn keine *actio* per se eine Sünde ist, dann muss ihre moralische Qualität von Faktoren abhängen, die nicht rein „äußerlich“ sind, also vor allem den naturrechtlichen und selbstgewählten Regeln, sowie dem Wissen und der Absicht des Handelnden.

Die Grenze zwischen den Merkmalen, die „bloß äußerlich“ sind, und solchen, die für die Sündhaftigkeit tatsächlich ausschlaggebend sind, wie Normen, Wissen und Absicht, dürfte nicht immer klar zu ziehen sein, und die Metapher von der Äußerlichkeit und Innerlichkeit hilft dabei nur begrenzt. Wir können also von Abelard eine nähere Erläuterung der Begriffe *consensus*, *intentio* und *conscientia* erwarten, die er gebraucht, um die moralisch relevanten Teile einer Handlung zu bezeichnen.

Das Schwergewicht legt er zunächst auf die Zustimmung des Täters zu seiner Tat, den *consensus*.³³ Dieser macht die Tat dann zu einer Sünde, wenn er eine bewusste Regelverletzung darstellt. Abelard bestimmt die Sünde also durch zwei Merkmale. „Im eigentlichen Sinne nennen wir nur den *consensus* Sünde“, schreibt er in der *Ethica* 3,1 und fährt fort: „Was anderes ist dieser *consensus* aber als eine Missachtung und Herausforderung Gottes?“³⁴ Wer sündigt, tut dies also nur gegen eine Regel, die er anerkennt oder anerkennen muss, wenn er in dem Bewusstsein handelt, diese Regel zu übertreten. Niemand kann Gott unwissentlich herausfordern, und das Böse besteht gerade in der beabsichtigten Provokation.

6.

Dass es sich beim *consensus* um eine überlegte und frei gewählte Zustimmung zur Übertretung handeln muss, zeigt Abelard, indem er ihn gegen *voluntas* im weiten Sinne abgrenzt. In den *Sententiae Anselmi* aus Laon findet sich eine Unterscheidung zwischen zwei Arten der *voluntas*, einer billigenden und einer strebenden³⁵, und Abelard verwendet *voluntas* mitunter in der ersten Bedeutung.³⁶ In der Ethik

³² *Ethica* 8,2: *nec quicquam ad meritum actio addat.*

³³ Vgl. auch *Ethica* 15,4: *assentire.*

³⁴ *Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam anime, qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur. Quid est enim hic consensus nisi dei contemptus et offensa illius?*

³⁵ *Sententiae Anselmi* II, hrsg. von F. Bliemetzrieder, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, S. 65,7.

³⁶ Pierre Abélard, *Sic et Non* 83 und 145. *Ethica* 16,1: *ad uoluntatem uel consensum.*

entscheidet sich Abelard jedoch dazu, die *voluntas* in mehreren Hinsichten von der Billigung (*consensus*) zu unterscheiden. Dass das reine Strebevermögen, das er hier auch *desideratio* und *concupiscentia* nennt, keine Auswirkung auf den moralischen Wert einer Handlung hat³⁷, zeigt er durch einen Unabhängigkeitsbeweis. Wenn ein Knecht seinen Herrn aus Notwehr erschlage, begehe er zwar eine Sünde, denn er entscheide sich bewusst für eine unerlaubte Tötung. Man könne jedoch nicht sagen, er habe den Totschlag angestrebt oder danach verlangt.³⁸ Umgekehrt sündige nicht, wer ein heftiges sexuelles Begehren einer Frau gegenüber verspüre, sich jedoch zurückhalten könne.³⁹

Den *consensus* beschreibt Abelard allgemein als einen Willen höherer Stufe: wir können unserem Begehren zustimmen oder ihm die Zustimmung verweigern, so dass es um die Frage geht, was wir „wollen wollen“.⁴⁰ Vom Wollen erster Stufe unterscheidet sich der *consensus* vor allem dadurch, dass er vernünftigerweise Gegenstand eines Befehls oder Verbots sein kann.⁴¹ Nicht zuletzt ist der *consensus* von eigenmächtiger Willkür zu unterscheiden. An Heloïse schreibt Abelard, dass seinen eigenen Willen aufgeben müsse, wer in ein Kloster eintrete.⁴² Das kann nicht bedeuten, dass eine Nonne nach ihrer Aufnahme ins Kloster alles versehentlich oder unwillentlich tue. Der Unterschied besteht darin, dass sie nicht nach ihrem eigenen Willen, sondern nach dem Gottes handeln soll, dass sie also das Eigentum an ihrem Willen aufgibt, nicht diesen selbst.⁴³

Das Notwehr-Beispiel ist allerdings einigermaßen seltsam. Abelard hält es für offenkundig, dass ein bewusster Bruch des fünften Gebots auch dann eine Sünde sei, wenn er in Notwehr geschieht. Dem Knecht gegenüber, dem laut Annahme nur der eigene Tod als Alternative bleibt, ist das ein sehr hartes Urteil.

Jedoch geht es hier offenbar vor allem um eine genauere Bestimmung dessen, was er *consensus* nennt, um Strafwürdigkeit geht es nur mittelbar. In der *Ethica* unterscheidet Abelard klar zwischen weltlicher und göttlicher Gerichtsbarkeit.⁴⁴ Die bewusste und unerlaubte Tötung eines Menschen stellt damit nur vor Gott eine Sünde dar, und die Ahndung ist auch allein dem göttlichen Gericht zu überlassen. Die weltliche Gerichtsbarkeit hat dagegen nicht die Sündhaftigkeit des menschlichen Verhaltens zum Thema, sondern es geht darum, Verhaltensregeln aufzustellen

³⁷ *Ethica* 12,5.

³⁸ *Ethica* 5,8: *Voluit itaque, ut dictum est, ille mortem euadere, non dominum occidere.*

³⁹ *Ethica* 14,4 resümiert Abelard beide Beweisrichtungen.

⁴⁰ *Ethica* 10,7: *vellent velle.* Vgl. Harry Frankfurt, *Freedom of the will and the concept of a person*, in: ders., *The Importance of What We Care About*, Cambridge 1997.

⁴¹ *Ethica* 16,1: *ubicumque opera sub precepto uel prohibitionem concludi uidentur, magis hec ad uoluntatem uel consensum quam ad ipsa opera referenda sunt.*

⁴² 8. Brief, *Opera*, S. 155.

⁴³ Vgl. das Johannes-Evangelium 6,38.

⁴⁴ *Ethica* 24; Vgl. John Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, London 1988, S. 161.

und durchzusetzen, von denen die menschliche Gemeinschaft im Diesseits profitiert. Für eine milde Behandlung von Notwehr sprechen allein praktische Gründe. Dieser Zug ermöglicht aus Abelard nicht zuletzt, die moralische Schuld dennoch als besondere Art gerichtlich festzustellender Schuld zu begreifen. Es handelt sich um die Schuld, die wir vor dem jüngsten Gericht, in einer Art herrschaftsfreiem Diskurs, zu vertreten und zu tragen haben.

Außerdem schreibt Abelard, dass sogar Gott selbst mitunter aus rein praktischen und pädagogischen Gründen strafe, denn um eine solche unverdiente Strafe handle es sich gerade bei der sogenannten Erbsünde.⁴⁵ Nicht jede Sünde ist also strafwürdig, und nicht alles zu strafende ist auch Sünde.

Dazu kommt, dass die Sünde und das Schlechte, so wie Abelard den Begriff der Sünde bestimmt, aus systematischen Gründen nicht identisch sein können. Denn wenn eine Sünde in der bewussten Entscheidung für die Übertretung einer Regel besteht, muss es eine solche Regel, wenn auch nur aus Sicht des Handelnden selbst, erst einmal geben. Eine Regel wäre aber keine, wenn sie nicht bestimmte Handlungen als regelwidrig und daher schlecht auszeichnen würde, noch *bevor* sie übertreten wird. Dass Abelard, der größte Logiker seiner Zeit, das übersehen haben könnte, ist ein zweifelhafte Unterstellung.⁴⁶

In seiner Klärung dessen, was er mit *consensus* meint, geht es Abelard also noch gar nicht um Strafwürdigkeit oder das Böse. Hier entwickelt er vielmehr eine allgemeine Zurechnungslehre. Wie auch immer nämlich die Tat des Knechts zu bewerten ist, so bleibt doch, dass es seine Tat war. Nur wenn er durch physische Gewalt gezwungen worden wäre, so dass er am Tod seines Herrn nicht nur notgedrungen, sondern überhaupt unwillentlich beteiligt gewesen wäre, könnte man das bestreiten. Eine Notsituation dagegen mag die Tat entschuldigen, aber sie bewirkt nicht eine Änderung in der Zuschreibung der Tat zum Täter. Es geht hier also nur um die Verbindung zwischen Täter und Tat, nicht bereits um deren Schuldhaftigkeit.

Laut Abelard ist die Zuschreibung an den *consensus* des Täters zu binden, den Vorrang hat also die Sicht des Täters selbst. In der Formel, nur ein Handeln gegen die eigene *conscientia* sei eine Sünde, kann *conscientia* jedoch nicht einfach das Wissen um die Zurechnung der Tat zum Täter sein, denn es ist unklar, wie jemand diesem Wissen entgegen handeln könnte.

Gegenstand des die Tat begleitenden Wissens, der *conscientia*, sollte neben der Zurechnung und den anerkannten und naturrechtlichen Regeln, denen sie unterliegt, drittens der Gehalt, also eine bestimmte Beschreibung dieser Tat sein. Wenn man Abelards Ethik allzu plakativ gegen deontologische oder konsequentialistische

⁴⁵ *Ethica* 38,9; 39,2. Zur Erbsünde *Ethica* 13,6; 38,4; *Collationes, Opera*, S. 693.

⁴⁶ So etwa M. Hauskeller, *Geschichte der Ethik: Mittelalter*, München 1999, S. 134–136.

Ansätze abgrenzt, geht der Blick dafür verloren, dass der *consensus* mit einer auf bestimmte Weise beschriebenen Handlung auch immer deren mehr oder weniger unmittelbare Konsequenzen zum Gegenstand haben muss.⁴⁷ Es kann nicht „allein“ auf die Gesinnung ankommen, gerade weil diese ohne einen Blick für die Folgen und normativen Rahmenbedingungen nicht denkbar ist.

7.

Einer Handlung zuzustimmen (*consentire*), schreibt Abelard in der *Ethik* 9,7, bedeutet, sie auszuführen, sobald sich die Gelegenheit dazu bietet. Unter dem Titel *consensus* geht es also um die Bereitschaft, ein bestimmtes Verhalten an den Tag zu legen. Es handelt sich nicht einfach um einen Akt innerer Zustimmung. Denn solche „mentalene Akte“ zählen selbst zu den möglichen Gegenständen eines *consensus*.⁴⁸ Was den *consensus* vor allem von einem „mentalene Akt“ unterscheidet, ist die Langfristigkeit, die auch in dem Wort „Bereitschaft“ zum Ausdruck kommt. In diese Richtung weist ein anderes Beispiel, das Abelard bringt, um die Irrelevanz äußerer Umstände zu zeigen. Er schildert den Fall zweier Menschen, die beide ein Haus für Bedürftige bauen wollen. Einer von ihnen werde jedoch bestohlen, so dass ihm die nötigen Geldmittel fehlen. Den moralischen Wert seiner Vorhabens könne das keineswegs schmälern, denn es sei ungereimt, wenn der Bestohlene durch den Diebstahl an Verdienst verliere.⁴⁹ Wenn er aber auch weiterhin Lob verdient, ohne das Armenhaus tatsächlich errichtet zu haben, dann liegt das nicht an den konkreten Taten, sondern an der Einstellung, aus der heraus er den ursprünglichen Entschluss gefasst hat. Diese Einstellung bleibt auch nach dem Diebstahl wirksam, da der Bestohlene, wenn er wirklich wohltätig ist, auch seine verbliebenen Mittel zum Besten einsetzen wird. Nicht nur die äußeren Umstände sind also unwesentlich, sondern sogar, was konkret getan wird. Wesentlich für Lob und Tadel vor dem jüngsten Gericht ist nur, dass der Handelnde einer guten Grundhaltung entsprechend sein Bestes getan hat.

Heloïse bringt das im zweiten Brief auf eine Formel, die auch Abelard mehrfach gebrauchen wird: *ne quae fiunt, sed quo animo fiunt, iustitia pensat*. Nicht, was sie tue, sondern aus welchem Geist heraus sie es tue, sei moralisch wesentlich.⁵⁰ Auf

⁴⁷ Vgl. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Intention*, Cambridge 1957, § 3f.; Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, Princeton 1970, S. 132–134.

⁴⁸ In der *Ethica* 45,2 spricht Abelard vom *consensus* [...] *in cogitatione, locutione, operatione*.

⁴⁹ *Ethica* 32,1–3; vgl. 16,10.

⁵⁰ *Opera*, S. 76. Vgl. den 6. Brief, *Opera*, S. 117; *Ethica* 17,3; *Sermo* 14; *Opera*, S. 468; *Collationes*, *Opera*, S. 711. A. Podlech, *Abelard und Heloise oder die Theologie der Liebe*, Mün-

dieser Grundlage räumt Abelard sogar ein, dass nicht jede Zustimmung zu einer bekanntermaßen verbotenen Tat eine Sünde sei. Obwohl nämlich Jesus seinen Bewunderern im Markus-Evangelium 7,36 untersage, ihn zu rühmen, seien die Menschen, die dies dennoch taten, nicht zu verurteilen: ihr Motiv sei reine Liebe zum Herrn gewesen, und aus diesem Motiv zu handeln, sei an sich gut.⁵¹ Abelard weiß selbst sehr gut, dass er damit das augustinische „Liebe, und tu, was du willst“ reformuliert.⁵²

Von der Augenblicksbezogenheit des Notwehrbeispiels rückt Abelard im Laufe seiner *Ethica* also ab; verbunden damit ist eine Verschiebung der Begrifflichkeit. Es ist zunehmend von der *intentio* die Rede, vergleichbar mit *animus* im Sinne einer langfristigen Handlungsbereitschaft. Es ist nicht falsch, aber erklärungsbedürftig, wenn hier mit „Absicht“ oder „Gesinnung“ übersetzt wird. *Intentio* konnte bis ins späte Mittelalter auch für den Sinn eines sprachlichen Ausdrucks gebraucht werden.⁵³ Auch bei Abelard geht es entsprechend nicht nur darum, wie dem Handelnden seine Tat erscheint, oder welchen Sinn er gerne in sie hineinlegen würde.⁵⁴ Ebenso wie sprachliche Äußerungen einen „nichtintendierten“ Sinn haben können, kann die *intentio*, die sich in einer Handlung ausdrückt, „unbeabsichtigt“ sein. Es handelt sich also um den „objektiven“, nicht den „subjektiven Sinn“ einer Handlung.⁵⁵

Die Rede von der Schuld eines Menschen trennt, im Gegensatz zu solchen Sanktionsmechanismen, die mit dem Begriff der Schande oder Befleckung operieren, grundsätzlich zwischen Täter und Tat. Indem Abelard die längerfristigen Einstellungen in den Vordergrund rückt, arbeitet er dieser formellen Trennung von Täter und Tat in eigentümlicher Weise entgegen. Der sittliche Wert einer Tat kann nur gesehen werden, wenn die Art und Weise berücksichtigt wird, in der der Täter durch diese Tat erscheint.⁵⁶ Entgegen der Trennung von Laster und Sünde, mit der Abelard die *Ethica* beginnt⁵⁷, kommt es letztlich vor allem auf die Beschaffenheit

chen 1990, vermutet, Heloïse habe Abelards Ethik damit überhaupt auf den Weg gebracht. Eine ähnliche Formulierung findet sich übrigens bei Bernard von Clairvaux, *De praecepto* 9,26, Bd. 3, Rom 1963, S. 272: *non peccato species, sed peccantis intentio pensatur.*

⁵¹ *Ethica* 18,4. Vgl. *Collationes, Opera*, S. 679–683 zu Augustinus’ *ubi est caritas, quod poscit deesse*, In *Ioh. Ev. Tr.* 83,3, SL 36, S. 536,13.

⁵² In *Ethica* 24,4 zitiert er *habe caritatem et fac, quicquid vis*. Vgl. A. Podlech, Abelard und Heloise oder die Theologie der Liebe, S. 258–262.

⁵³ P. Engelhardt, Stichwort: *Intentio*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, hrsg. von Joachim Ritter et al., Basel 1976, Sp. 466

⁵⁴ *Ethica* 36,5: *Non est itaque intencio bona dicenda, quia bona uidetur, set insuper quia talis est.*

⁵⁵ Vgl. R. J. van den Berge, La qualification morale de l’acte humain, *Studia Moralia* 13 (1975), S. 143–173.

⁵⁶ Vgl. Hannah Ahrendt, *Vita Activa*, § 24, München 1998, S. 218.

⁵⁷ *Ethica* 1–2.

des Täters, weniger auf die Merkmale der Tat selbst an. Damit geht Abelard aber nicht etwa hinter seine Lehre vom Vorrang des *consensus* zurück, denn die Beschaffenheit des Täters kann sich nur als Muster von einzelnen Zustimmungen zeigen. Eine *intentio*, wie etwa die Wohltätigkeit, kann sich in verschiedenen konkreten Handlungen niederschlagen. Das bedeutet erstens, dass sich das zukünftige Verhalten einer Person eher aufgrund der Kenntnis ihrer *intentio* erschließen lässt, als aus einer konkreten Verhaltensbeschreibung. Die *intentio* weist über die einzelne Tat hinaus, in der sie sich ausdrückt.⁵⁸ Was Abelard im Römerkommentar über Gesetze und Regeln sagt, gilt also auch für *intentiones*: die *intentio* eines Handelnden ist einer Regel vergleichbar, die sich aus seinem Handeln für die Zukunft ableiten lässt.

Diese Regel sagt etwas über die Handlungen aus, in der sie sich zeigt, indem sie ein Urteil darüber erlaubt, welche vergleichbaren Handlungen denselben moralischen Wert haben. Durch die Anerkennung einer bestimmten Handlungsbeschreibung erkennt der Handelnde immer auch eine Regel an, aufgrund derer sich weitere konkrete Taten rechtfertigen lassen. Eine solche Regel gilt nach dem anfangs Gesagten auch für Andere.

Zweitens bezeichnet *intentio* ein Merkmal des Handelnden, auf das durch Kritik und Sanktion Einfluss genommen werden kann, ohne ihn seines Personseins zu berauben. Bei einer auf die *intentio* des Handelnden zielenden Korrektur geht es gerade nicht darum, ihm fortan die Verantwortung für sein Handeln zu entziehen, indem er gewaltsam an dem zu vermeidenden Tun gehindert würde. Es geht darum, so auf den Handelnden einzuwirken, dass er fortan von sich aus das Bessere tun wird. Nur auf dieser Grundlage kann der Schuldige vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft bleiben.

Die *conscientia* erscheint bei Abelard also als Wissen um die relevanten naturrechtlichen und selbstauferlegten oder anerkannten Regeln, die eigene Täterschaft und den objektiven Sinn einer Handlung. Indem sie die *intentio* zum Gegenstand hat, ist sie auch ein Wissen um den Handelnden selbst, so weit er sich in der Handlung ausdrückt. Zugleich ist sie ein Wissen um die Regeln und Erwartungen, die sich aus der betreffenden Handlung ableiten lassen. Gegen die *conscientia* zu handeln besteht daher darin, einer Tat zuzustimmen, sich also zu ihrem Täter zu erklären, in dem Wissen darum, dass sich darin eine *intentio* ausdrückt, die einer naturrechtlichen, anerkannten oder selbstgewählten Regeln widerspricht.

⁵⁸ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 659: „Warum will ich ihm außer dem, was ich tat, auch noch eine Intention mitteilen? – Nicht, weil die Intention auch noch etwas war, was damals vor sich ging. Sondern, weil ich ihm etwas über *mich* mitteilen will, was über das hinausgeht, was damals geschah.“

8.

Interessant an dieser Verwendung des Begriffes *conscientia*, die sich weder mit der Übersetzung „Gewissen“ noch durch die Alternative „Bewusstsein“ einholen lässt, ist der dreifache normative Charakter ihres Gegenstandes. Die *conscientia* ist im Gegensatz zum Gewissen prinzipiell ein „Bewusstsein“ von *etwas*. Während von „Bewusstsein“ heute aber vor allem bei den Phänomenen der Wahrnehmung, Beobachtung und Empfindung gesprochen wird, handelt es sich bei Abelard um ein Wissen, das nicht auf Beobachtung beruht.⁵⁹ Damit handelt es sich bei der *conscientia* trotz aller Unmittelbarkeit um ein Urteilsvermögen, nicht ein Gefühl.

Als „Wissen“ des Täters um die Zurechnung der Tat macht sie diese Zurechnung allererst möglich. Die *conscientia* stellt also selbst das Bindeglied zwischen dem Täter und seiner Tat dar.⁶⁰ Sie ist das Vermögen, konkrete Handlungen unter allgemeine Regeln zu bringen und sie anhand solcher Regeln zu beurteilen. Insbesondere die *intentio* selbst ist eine solche Regel: indem wir auf sie achten, wird der Vergleich von verschiedenen Handlungen möglich. Klassifizieren kann man konkrete Handlungen nach beliebigen Maßstäben. Moralische relevante Handlungsbeschreibungen, behauptet Abelard, entstehen dadurch, dass Handlungen auf das hin beurteilt werden, was sie über den Handelnden aussagen. Daher gilt bemerkenswerterweise, dass gerade ein moralisches Urteil nicht ganz „ohne Ansehen der Person“ möglich ist. Was die relevante Beschreibung der so zugerechneten Tat angeht, macht Abelard den Vorschlag, diese letztlich als Beschreibung des Täters aufzufassen. Eine Handlung ist nur dann angemessen beschrieben, wenn sich in der Beschreibung der Handelnde wiederfindet. Auch hier erscheint die *conscientia* nur auf den ersten Blick als das Wissen einer unabhängig von ihr bestehenden Handlungsbeschreibung. Letztlich konstituiert sie aber den Gehalt der Handlung ebenso wie die Zurechnung. Das bedeutet, dass wir weder über Normen noch von „Intentionen“ einfach durch Kenntnisnahme Bescheid wissen. Dass sie Gegenstand der *conscientia* sind, besagt nach dem Ausgeführten, dass das Wissen darum nicht von der Anerkennung von Normen und dem „haben“ von „Absichten“ getrennt werden kann. Wenn dass die Art und Weise ist, in der die *conscientia* unsere Schuld bezeugt, dann ist mit der Abgrenzung gegen den Begriff der Schande offenbar umsichtiger umzugehen. Denn die *conscientia* sagt nichts über eine Beziehung aus, deren Relata klar trennbar wären.

Relativiert wird das durch den zweiten wichtigen Punkt, auf den Abelard aufmerksam macht: die *conscientia* ist als das Wissen des Täters (vor Gott) zu begrei-

⁵⁹ Vgl. Anscombe, *Intention*, § 28.

⁶⁰ In diesem Sinne gebraucht bekanntlich noch John Locke *consciousness*; vgl. den *Essay Concerning Human Understanding* II, London 1695, S. 27.

fen. Daher kann Schuld auch in einer anderen Hinsicht nicht am Täter vorbei verhandelt werden. Sie muss letztlich mit dem Schuldbewusstsein des Täters selbst identisch sein. Da Abelard von moralischer, also in einer idealen Verhandlungssituation zu geschriebener Schuld handelt, hat das nicht die Folge, dass sich jeder Täter durch die Behauptung herausreden könnte, er sei sich der Schuld nicht bewusst. Indem er die Schuld an das Wissen des Täters koppelt, macht Abelard aber gerade auf den Zweck der Rede von Schuld (gegenüber der von Schande) aufmerksam: es kann nur darum gehen, den Täter durch die Zuschreibung von Schuld zu rehabilitieren. Wer seine Schuld selbst nicht als solche anerkennt, kann nicht weiterhin in einer Gemeinschaft leben, die sie ihm zuschreibt. Eine als ungerecht empfundene Verurteilung verfehlt ihren Zweck: auf Seite des Täters wirkt sie als willkürliche und ungerechte Maßnahme. Was dazu führt, den Täter von der Gemeinschaft zu entfremden, die ihn beschuldigt, kann aber nicht im Sinne unserer moralischen Urteilspraxis sein. Darauf weist Abelard insbesondere an den Stellen hin, an denen er über das individuelle Schuldgefühl spricht: Wenn die Schuld als unangenehmes Gefühl konzipiert wird, dient sie eher dazu, ein Bekenntnis und eine Wiedereingliederung in die Gemeinschaft zu verhindern.⁶¹ Das Gefühl der Scham verhindert gerade die Beichte, und führt damit zu der paradoxen Situation, dass die Menschen nicht sagen wollen, was sie zuvor doch tun wollten.⁶² Das „schlechte Gewissen“ führt also gerade nicht dazu, dass die Menschen die Verantwortung für ihre Taten übernehmen.

Wenn die Entgegensetzung von *shame* und *guilt* etwas besagt, dann dieses: uns geht es in unserer moralischen Urteilspraxis darum, Schuldige zu vollwertigen und eigenverantwortlichen Mitgliedern der Gemeinschaft zu machen.

⁶¹ *Ethica* 52,6.

⁶² *Ethica* 66,5: *Tunc enim confiteri timet uel erubescit, quod, cum oportuit primum, non timuit nec erubuit.*